

TvT-essay

Christus in onze angst

Over een onderbelicht obstakel voor een Europese theologie van de migratie

YVES DE MAESENEER

het grootste tegengif voor geweld is *conversatie*: onze angsten uitspreken,
luisteren naar de angsten van anderen, en in dat delen van kwetsbaarheden
ontdekken dat hoop ontstaat

(rabbi Jonathan Sacks)¹

‘Dat is allemaal heel mooi, maar de mensen zijn bang. En ik denk dat ze daar goede redenen voor hebben.’ Met deze woorden doorprikte een Tsjechische student de bubbel van ons seminarie waarin academici, kerkelijke verantwoordelijken en activisten droomden over een Europese theologische ethiek van de migratie.² Het verheven kerkelijk en moraaltheologisch discours maakte plaats voor een zekere perplexiteit. We beseften dat zonder het ernstig nemen van de factor ‘angst’ de theologie van de migratie, met name in onze Europese context, een oefening in wensdenken blijft. Ook in de groeiende theologische literatuur over migratie blijkt angst een blinde vlek.³ De Anglicaanse theologe Susanna Snyder biedt de enige diepgaande studie die deze kwestie thematiseert en analyseert. Vertrekkend van haar baanbrekende studie wil ik zicht krijgen op dit obstakel op weg naar een geloofwaardige Europese theologie van de migratie.⁴ De rode draad vormt de vraagstelling wat de angst doet met wie we zijn in onze verhouding tot wie hier zijn toevlucht zoekt. Vanuit deze spanning tussen identiteit en solidariteit ondernemen we een zoektocht om angst een plaats te geven zonder dat dit ons verhindert de wereld werkelijk te kunnen bewonen als ‘ons gemeenschappelijk huis’ (*Laudato si’*) – voorbij de polarisatie naar een nieuw wij. De veelkoppige problematiek van de migratie beperk ik in deze exploratie grotendeels tot de asielcrisis. Wat de factor ‘angst’ betreft, focus ik op het perspectief van de bevolking van de landen van aankomst, waartoe ik zelf behoor.⁵

¹ *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, Londen 2002, geciteerd in S. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, Farnham 2012, 200.

² *Towards a European Theological Ethics of Migration and its Implications for Catholic Social Thought*, Leuven, 29-31 oktober 2015. Cf. *Journal of Catholic Social Thought* 14 (2017) nr. 1.

³ Cf. C. MANDRY: ‘Menschen und Grenzen: Neuerscheinungen zur Ethik der Migration’, *Theologische Revue* 113 (2017) 3-22.

⁴ Cf. S. VAN ERP, ‘Christus, de vreemdeling: De theologische relevantie van migratie’, *Tijdschrift voor Theologie* 57 (2017) 9-19, p. 12-15. Waar van Erp Snyders perspectief introduceert als paradigmatische illustratie van een methodologische impasse, zie ik in haar werk verder te ontwikkelen potentieel rond het thema ‘angst’.

⁵ Cf. Conferentie van Europese Kerken/Wereldraad van Kerken, ‘‘Have no Fear’’: A Statement from the Lunteren Ecumenical Conference’, 16 juni 2016.

Dit essay is een West-Europese voetnoot bij de migratietheologie die het terecht als haar grootste uitdaging beschouwt vanuit het perspectief van de migranten zelf te werken.⁶

A

De asielcrisis als teken des tijds: polarisatie, identiteit, angst

Als we over de vluchtelingen praten komt me onwillekeurig de analogie van het Paard van Troje voor de geest. Zoals de Trojanen er niet aan konden weerstaan het gekregen paard te ontvangen, zo *durfde* de EU bij aanvang van de crisis niet sterk en moedig zijn en zeggen dat we niet verantwoordelijk zijn om de hele wereld te redden en dat we niet elke persoon die binnen wil komen met open armen kunnen aanvaarden. Men deed precies het omgekeerde. Ik denk dat niemand vergeten is dat Angela Merkel de vluchtelingen uitnodigde om naar de EU te komen. De kanselier motiveerde haar uitnodiging als uitdrukking van christelijke compassie (terwijl ze in werkelijkheid gewoon de demografische problemen van haar vergrijzend land wilde oplossen). Hoeveel keer moeten we het nog herhalen: het is grof om hulp te weigeren aan mensen in nood. Ja, dat is zo, maar het is nog minder beschaafd om de veiligheid, belangen en mening van je eigen burgers te negeren.

(Valentinas Mazuronis, Litouws europarlementslid, 20 januari 2016)⁷

De huidige asielcrisis is in meerdere opzichten symptomatisch voor een fundamentele identiteitscrisis van de Europese Unie. Wat betekent het Europese project, en met name: wat heet solidariteit? De gebeurtenissen vanaf 2015 openbaarden een innerlijk verdeeld Europa dat bang lijkt van haar eigen schaduw. Eén van de nefaste evoluties is een toenemende polarisatie van het debat, die zich ook binnenkerkelijk manifesteert. In Praag hoorde ik onlangs op een doctoraatscolloquium over gastvrijheid de klacht dat de plaatselijke kardinaal Dominik Duka, tegen paus Franciscus in, eerder de koers vaart van Oosteuropese xenofobe politici en media.⁸ Daartegenover klonk de eensgezindheid onder de aanwezige theologen en kerkwerkers zo overweldigend dat onze bijeenkomst onwillekeurig verzandde in een enclave van *Gutmenschen*.⁹ Het is de verdienste van de Europese vereniging voor katholieke theologie (EVKT) ernaar te blijven streven om een breder spectrum van Europese theologen met elkaar in gesprek te brengen over actuele debatten zoals migratie. In een recent themanummer met bijdragen van een bewogen EVKT-bijeenkomst in Oekraïne (4-6 maart 2016), viel naast een kosmopolitische stem onder andere een artikel te lezen dat president Viktor Orbán, samen met

⁶ Cf. P.C. PHAN, 'Deus Migrator – God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration', *Theological Studies* 77 (2016) 845-868.

⁷ Geciteerd in V. ADOMAITYTE, 'On Being Afraid: The Morality of Fear and the European Migration Crisis', 16 december 2016, blogpost www.theologicalanthropology.com. (Mijn cursivering.)

⁸ Cf. J. PAZDERKA/S. SMITH, 'Cardinal claims Pope can't understand refugee crisis because he is not from Europe', *The Tablet*, 9 mei 2016.

⁹ *Risks of Hospitality: Imagination and Reality*, org. Protestantse Theologische Faculteit Praag en onderzoeksgroep Anthropos, Praag, 20-22 mei 2016; cf. *Communio viatorum* 57 (2016) nr. 2, 131-190.

gelijkgestemde Hongaarse bisschoppen, prijst als laatste baken van christelijk gezond verstand.¹⁰

Snyders menswetenschappelijke analyse van de verschillende aspecten van de factor ‘angst’ kadert een dergelijk discours over asiel en migratie binnen een algemenere ‘cultuur van angst’ (F. Furedi) die samenhangt met het proces van globalisering.¹¹ Migranten en zeker asielzoekers belichamen bij uitstek de negatieve kanten van de globalisering. Ze staan symbool voor grensoverschrijding, desintegratie, crisis. Hun aanwezigheid leidt tot ongerustheid en angst bij de autochtone bevolking. Deze angsten zijn te situeren op verschillende vlakken: angst voor verlies van nationale, culturele en religieuze identiteit, angst voor socio-economische concurrentie, angst voor onveiligheid. Verschillende maatschappelijke spelers beïnvloeden de perceptie en de emoties rond migratie – media, politiek, religies, NGO’s,... Informatie wordt vaak overstemd door manipulatie waarin het buikgevoel wordt gecultiveerd en de proporties niet worden gerespecteerd.

Eigen aan Snyders benadering is dat ze probeert deze angsten niet te verketteren, maar ze te erkennen en ermee te werken. Angsten ernstig nemen is niet hetzelfde als het onbehagen kritiekloos involgen in de manier waarop dit ‘de problemen durft te benoemen’ en de wens koestert dat de tot probleem gereduceerde vluchtelingen zo ver mogelijk buiten onze grenzen zouden verdwijnen. De genoemde angsten mogen niet gebagatelliseerd worden, maar blijken bij nader inzien veelal misplaatst of disproportioneel. Dat vraagt om een analyse die de echte oorzaken identificeert van de huidige risico’s, waarvan de oorsprong verkeerdelijk bij vluchtelingen en asielzoekers gelegd wordt. Snyder zet uitvoerig uiteen hoe de door angst gedreven zoektocht naar houvast strategieën van stereotypering en zondebokdenken impliceert. De complexiteit van de werkelijkheid wordt gereduceerd tot een wij-zij-tegenstelling. Migranten en asielzoekers worden gezien als de oorzaak van problemen die in de eerste plaats te maken hebben met een veranderende wereld, waarvan zij zelf een opvallende manifestatie zijn. Minder gegoede nieuwkomers vestigen zich bijvoorbeeld meestal in gebieden waar de socio-economische problemen reeds groot zijn. Mensen die daar wonen hebben goede redenen om zich zorgen te maken, maar de causale koppeling van hun bestaansonzekerheid aan de aanwezigheid van vluchtelingen moet weerlegd worden door de diepere oorzaken te viseren van de precarisering die allen bedreigt.

Snyder merkt terecht op dat de focus van de gangbare wetenschappelijke analyses eenzijdig ligt op de angsten van de gevestigde bevolking. Ook in het publieke debat leidt de retoriek dat autochtone angsten serieus moeten genomen worden tot een dood spoor in zoverre daarbij uit beeld blijft dat asielzoekers en migranten zelf ook angst hebben, en dat ze daar gezien hun zwakke positie vaak meer gegronde redenen voor hebben. Angst was voor velen trouwens het motief om naar Europa te komen. Na aankomst worden ze geconfronteerd met een politiek van controledrift en uitsluiting die nog meer angst en onzekerheid veroorzaken bij vluchtelingen en asielzoekers. Wanneer mijn essay niettemin focust op angsten bij de Europese bevolking, gebeurt dat dus in het besef dat het grootste probleem niet ‘ons’ psychologisch ongemak is, maar dat deze de vijandigheid voeden tegenover vluchtelingen en asielzoekers en de motor

¹⁰ Cf. M. GEDEON, ‘Der Umgang mit der Migrationskrise in Ungarn im Spiegel des Rechts: Eine ungarische Perspektive’, *ET Studies* 7 (2016) 261-276.

¹¹ Cf. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 85-127. Voor een fundamentele analyse hoe het Avondland gedreven wordt door angst, cf. D. MOÏSI, *De geopolitiek van de emotie. Hoe culturen van angst, vernedering en hoop de wereld veranderen*, Amsterdam 2009.

vormen voor een mensonwaardig asielbeleid dat in het teken staat van afschrikking en detentie. Het door autochtone angst gemotiveerde politieke beleid vertoont een tendens van geïnstitutionaliseerd wantrouwen en draagt onwillekeurig bij tot een ondermijning van solidariteit. De aanwakking van angst leidt tot groeiende verdeeldheid tussen mensen. Dit maakt hen nog zwakker, terwijl de huidige multidimensionale crisis juist nood heeft aan nieuwe vormen van solidariteit.

B

Ecologie van angst en vertrouwen: hoe we onze wereld bewonen

Voorgaande lijkt te veronderstellen dat rationele analyse de angst kan wegnemen. Er is meer nodig. Daartoe introduceert Snyder een verhelderend onderscheid tussen een ‘ecologie van angst’ en een ‘ecologie van vertrouwen’. ‘Ecologie’, etymologisch ‘de logica (*logos*) van het huis (*oikos*)’, roept een rijk betekenisveld op. Het laat toe de vraag naar de staat van de wereld als ons gemeenschappelijk huis scherp te krijgen:

‘ecologie’ verwijst naar een materiële en ideologische omgeving waarbinnen wederzijds versterkende patronen van denken, voelen en handelen relaties tussen individuen en groepen bepalen. ‘Ecologie’ duidt op een ruimte waarbinnen verschillende soorten ontmoetingen kunnen plaatsvinden.¹²

Beter dan de meer vertrouwde termen ‘klimaat’ of ‘atmosfeer’ drukt de ruimtelijke metaforiek van ‘ecologie’ uit dat angst en vertrouwen een interactieve en relationele dimensie hebben. Het gaat niet zomaar om iets dat in de lucht hangt, maar iets waarin we zelf actief participeren. We worden weliswaar deels geconditioneerd door de structurele aspecten van onze (relationele, socio-economische, culturele,...) omgeving, maar beïnvloeden deze habitat ook door onze eigen praktijken, onze eigen manier van erin te wonen (*habitus*). Angst ernstig nemen betekent zich bewust worden van wat die met ons doet, maar ook de eigen verantwoordelijkheid inzien om er zelf iets mee te doen.

Angst als ecologie is meer dan een emotie: ze is een grondhouding, een manier van in de wereld zijn. De kritische vraag is dan hoe je onze wereld bewoont. Wanneer angst onze ruimte domineert, leidt dit tot een blikvernaauwing waardoor de ander wordt gereduceerd tot een potentieel risico.¹³ De uitdaging is om in die situatie een nieuw wij-perspectief te ontwikkelen. Dan vormt het openbloeien van de ander geen bedreiging meer. Op een heel aantal vlakken is het zelfs zo dat ik een bepaald goed (bijvoorbeeld veiligheid) niet duurzaam kan genieten als anderen er niet ook in delen. Naar analogie met wat Fannie Lou Hamer ooit over vrijheid stelde, geldt ‘*Nobody’s safe until everybody’s safe*’. Een ecologie van angst verdringt dit besef dat het Goede – als *bonum commune* – maar ten volle kan gerealiseerd worden als allen erin participeren.

Een theologische respons op deze situatie dient zich te verhouden tot die blikvernaauwing die bepaalde zaken uit beeld doet verdwijnen. Terecht wijst Snyder hier op het belang van een

¹² SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 118; zie ook 17;20-21;27.

¹³ Cf. M. NUSSBAUM, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Cambridge: MA 2012, 32-34;140-144.

transformatie van onze maatschappelijke verbeelding.¹⁴ Zelf zou ik nog een fundamenteeler probleem signaleren, waarvan ik bewust werd dankzij schrijfster Rebekka De Wit. De heersende ecologie beïnvloedt niet alleen *wat* er al dan niet gezien wordt, maar ook welk geloof eraan gehecht wordt. In het asieldebat wordt in dit verband vaak geschermd met de notie ‘realiteitszin’. Zo kreeg een asielzoeker naar aanleiding van een avond waarbij vluchtelingen bij Amsterdammers konden gaan eten de vraag voorgeschoteld: ‘Geloof jij nou eigenlijk in dit soort initiatieven?’

... de interviewster insinueerde dat er in het initiatief moest worden geloofd, voordat het überhaupt mocht worden uitgevoerd. En op een of andere manier moest die asielzoeker ook nog aantonen dat het de wereld zou veranderen. Dat hoorde je aan haar achterover geleunde toon.

En met de wereld bedoelde ze vermoedelijk niet dit initiatief. Nee, het initiatief stond natuurlijk weer buiten de wereld. Ze bedoelde met de wereld waarschijnlijk de ongelijkheid, het onrecht, de hebberigheid, de corruptie.

(Het blijft gek dat men met ‘de echte wereld’ altijd een rotwereld bedoelt. Alleen het kwaad is blijkbaar geloofwaardig.)¹⁵

Deze anekdote illustreert dat binnen de vigerende ecologie de criteria van geloofwaardigheid verschoven zijn en zo de *habitus* van het vertrouwen, welke Snyder aanduidt als kerntaak van de theologie, bij voorbaat verdacht is.¹⁶

C

Bijbelse spiegels van wie wij zijn: grens, verbeelding, solidariteit

‘Want jou huis is my huis
Jou ang is my ang’
(Stef Bos, *Lied van Ruth*)¹⁷

Wanneer de Hongaarse leider Orbán in september 2015 stelde dat Europa’s christelijke cultuur in gevaar is,¹⁸ had hij onbedoeld een punt. Wanneer xenofobie toeneemt, komt inderdaad het hart van de Bijbelse traditie onder druk te staan:

Wanneer er vreemdelingen in uw land wonen, mag u die niet slecht behandelen.
Vreemdelingen die bij u wonen hebben dezelfde rechten als een geboren Israëliet. U

¹⁴ Cf. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 210-213.

¹⁵ R. DE WIT, ‘Leve onze afhankelijkheid’, *De Correspondent*, 4 juli 2016. <https://decorrespondent.nl/4845/leve-onze-afhankelijkheid/>

¹⁶ Cf. E. BORGMAN, *Leven van wat komt: Een katholiek uitzicht op de samenleving*, Utrecht 2017, 42-47.

¹⁷ Cf. I. VAN DEN EYNDE, ‘Over Lied van Ruth: my land is jou land’ in het online-dossier ‘In een ander licht - Theologen aan het woord’, www.kuleuven.be/thomas/.

¹⁸ Voor de onderliggende angst voor islamisering: cf. P.M. ZULEHNER: *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern 2016, 134-153; D. DESSIN, *God is een vluchteling: De terugkeer van het christendom in de Lage Landen*, Kalmthout 2016.

moet hen beminnen als uzelf, want u bent zelf vreemdeling geweest in Egypte. Ik ben de Heer uw God. (Lev 19, 33-34)

Snyder herinnert eraan dat dit gebod 36 keer voorkomt in het Oude Testament, het gebod ‘Hebt uw naaste lief als uzelf’ maar één keer. De motivatie komt precies voort uit het gedenken dat de eigen identiteit gebaseerd is op de ervaring zelf vreemdeling geweest te zijn.¹⁹

In haar exploratie van de Schrift zoekt Snyder niet zozeer morele voorschriften, maar eerder narratieve spiegels voor onze huidige ecologie van angst respectievelijk vertrouwen.²⁰ Ze hanteert daarbij een postkoloniale hermeneutiek die uitdrukkelijk vertrekt vanuit het perspectief van de vreemdeling.

1

EZRA/NEHEMIA: MUREN VAN ANGST EN UITSLUITING

De verhouding van Gods volk tot vreemdelingen gebeurde in de praktijk lang niet altijd in de geest van gastvrijheid. Het volstaat in deze context een citaat te lezen van Nehemia, die samen met de profeet Ezra, de leiding had over een groep ballingen die in de vijfde eeuw voor Christus naar Israël terugkeerden:

In diezelfde tijd ontdekte ik Judeeërs die vrouwen uit Asdod, Ammon en Moab gehuwd hadden, en van wie de helft van de kinderen Asdoditisch of een andere taal sprak en niet in staat was Judees te spreken. Ik viel tegen hen uit en vervloekte ze; sommigen van die mannen sloeg ik en ik trok ze de haren uit; en ik dwong ze bij God te zweren dat ze hun dochters niet zouden uithuwelijken aan de zonen van de omwonende volken, en daaruit geen vrouwen zouden nemen voor hun eigen zonen of voor zichzelf. (Neh 13,23-25)

De grote hervormers wilden het volk zuiveren van alles wat hen vreemd was en hanteerden daarbij een discours dat ook vandaag nog klinkt.²¹ Ezra en Nehemia staan voor een strategie van segregatie en uitsluiting. Er wordt geïnvesteerd in het heropbouwen van muren. Ze worden gemotiveerd door een verlangen naar herstel van de vroegere orde. Daarnaast is er ook de angst dat vreemde invloeden hun eigen identiteit zullen aantasten. De angst voor de toekomst is gegrond: er is grote economische, sociale en religieuze onzekerheid. Het verlangen naar zekerheid is op zich goed. De keuze om de grenzen tussen wij en zij scherp te stellen en te polariseren, ondermijnt echter de mogelijkheid van een duurzaam samenleven en een gemeenschappelijke toekomst. Vanuit het perspectief van wie door deze politiek gemarginaliseerd wordt, houdt Snyder hedendaagse lezers een spiegel voor van onze eigen angsten en wat onze pogingen om de angst te bezweren aanrichten.

2

RUTH: RUIMTE VOOR NIEUW LEVEN

Voor de ecologie van vertrouwen kiest Snyder als eerste Bijbelse spiegel het boek Ruth. In het verhaal, dat zich eveneens afspeelt in een setting van crisis, bewijst deze vrouw, afkomstig uit vijandig Moabitisch gebied, goedheid, krachtige liefde en trouw, om uiteindelijk overgrootmoeder te worden van de latere koning David. In tegenstelling tot het beeld van het

¹⁹ Cf. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris 1992.

²⁰ Cf. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 129-194, samengevat in haar ‘Encountering Asylum Seekers: An Ethic of Fear or Faith?’, *Studies in Christian Ethics* 24/3 (2011) 350-366.

²¹ Snyder merkt op dat de analogie maar gedeeltelijk opgaat. In zeker opzicht is de situatie van Ezra’s gemeenschap beter te vergelijken met die van een allochtone culturele minderheid.

paard van Troje staat Ruth voor een terugkerend Bijbels perspectief op de vreemdeling als potentiële brenger van onverwachte toekomst en nieuw leven.²² Snyder wijst erop dat het verhaal ook een licht werpt op twee mogelijkheidsvoorwaarden die maken dat Ruth die rol kan opnemen. De joodse gastvrijheidswetten bieden een basisbescherming. Ten tweede is persoonlijke ontmoeting cruciaal – van alle Bijbelboeken heeft Ruth het hoogste percentage zinnen in dialoogvorm. Het voordeel van Ruth als paradigmatische figuur van de vluchteling die tussen angst en vertrouwen geslingerd wordt, is bovendien dat deze ruimte laat voor een genuanceerder beeld dan het courante theologische motief dat Jezus als model neemt van de vreemdeling en zo onwillekeurig een romantiserende beeldvorming stimuleert. Zo wijst Snyder erop dat Ruth in haar omgang met de autochtone man Boaz sluw of zelfs opportunistisch overkomt. Snyder suggereert dat dit de derde voorwaarde is voor een levengevende rol voor asielzoekers en migranten: dat ze als mensen van vlees en bloed worden benaderd, met al hun complexiteit en ambiguïteit, en niet vanuit negatieve of positieve stereotypen.

3

JEZUS ONTMOET DE SYRO-FENICISCHE VROUW: WEDERZIJDSSE GRENDOVERSCHRIJDING

Jezus trok de joodse gastvrijheidsplicht radicaal door tot criterium bij het Laatste Oordeel (Mt 25,35). Snyder wijst echter op een merkwaardig verhaal waarin te zien is dat zelfs Jezus genezen moest worden van de hardnekkigheid van het wij-zij-denken (Mc 7,24-30). Een Syro-Fenicische zoekt Jezus op. Ze is in meerdere opzichten een *outsider*: heiden, vrouw, moeder van een bezeten kind,... Toch wordt ze, net als Ruth, geportretteerd als iemand die bron van nieuw leven is voor Jezus en zijn gemeenschap. In de ontmoeting is er een wederzijdse transformatie. De vreemdelinge doorbreekt Jezus' begrensde identiteit. Ze helpt hem om meer ten volle zichzelf te worden. Dit verhaal resoneert met ervaringen van mensen die vandaag gastvrijheid beoefenen: vaak getuigen ze dat de mens die asiel zoekt, hen veranderd heeft. Ze kijken anders naar zichzelf. Er is soms de ontdekking dat er onverwachte vormen van solidariteit en gemeenschap ontstaan. Het Bijbels verhaal maakt tegelijk duidelijk dat ontmoeting ook kritische confrontatie betekent. Er is langs beide kanten moed nodig om culturele, sociale, economische en religieuze grenzen te overschrijden.

D

Christus in de angst: inwoning als volledige participatie

‘Misschien was het om door zijn lijden de vertroosting in zijn leerlingen te zaaien en hen tot voorbeeld te dienen dat Jezus hun angst binnenging en in zich opnam...’

(Efraïm de Syriër over Jezus' gebed in Getsemane)²³

²² Als voorbeeld van een hedendaagse Ruth denk ik aan de Brusselse filosoof en jongerenwerker BLERI LLESHI. Van Albanese afkomst toont die zich een drager van hoop in boeken als *Liefde in tijden van angst*, Berchem 2016.

²³ EPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou diatesseron* (Sources Chrétiennes, 121), Paris 1966, p. 348 (XX, 7).

Vanuit de theologie vind ik Snyders categorie ‘ecologie’ inspirerend omdat deze me niet alleen toelaat onze situatie te verstaan, maar ook wat incarnatie betekent. Het traditionele verstaan van incarnatie als inwoning laat me toe de link te leggen met een bepaalde manier van in de wereld wonen.²⁴ Als ‘het Woord vlees is geworden en onder ons heeft *gewoond*’ (Joh 1,14), dan heeft het ons menselijk bestaan ten volle gedeeld: onze ecologie van vertrouwen, maar ook onze ecologie van angst.

Er is in dit opzicht iets merkwaardigs aan de hand met Snyders lezing van het verhaal van de Syro-Fenicische. Ze klasseert het onder de rubriek ‘ecologie van vertrouwen’. Nochtans echoot Jezus hier wat menig populistisch discours voorhoudt: ‘Laat eerst de kinderen volop te eten krijgen, want het is niet goed om het brood van de kinderen te nemen en het aan de hondjes te geven.’ (Mc 7,27) Snyder lijkt me al te gretig op zoek naar lessen hoe de vijandigheid kan omgevormd worden tot een wederzijds verrijkende ontmoeting. Zelf lees ik dit verhaal in het spoor van Efraïm als een teken dat Jezus onze xenofobie in zich opnam.²⁵ Snyder mist hier een kans om de logica van de incarnatie/inwoning ten volle door te trekken. Ze had een stap verder kunnen gaan dan de gebruikelijke migratietheologische wending om Jezus Christus te situeren in de vreemdeling, of in de mens die gastvrijheid betoont en zo de orde van het Rijk Gods herstelt.²⁶ Dat is juist, maar Christus gaat ook binnen in de xenofobe mens die in elk van ons schuilt. Jezus ontmoet mensen daar waar ze zijn. Om ons te verlossen heeft hij zelf zijn intrek genomen in het huis van de angst. Met een kerkvader als Efraïm zou ik durven gewagen van een wonderlijke ruil waarin Christus onze angst in zich opnam om ons te laten delen in Zijn vertrouwen.

Daarmee heb ik niet de bedoeling alle angsten op één hoop te gooien. Binnen deze ecologie bevinden mensen zich in verschillende posities, gaande van de haatzaaier die actief het angstklimaat manipuleert over de modale ‘bange blanke man’ tot mensen die slachtoffer worden van xenofob geweld. De ruil waarvan sprake bewerkt de verlossing van de angst op specifieke wijze, in ieder naargelang de eigen rol en verantwoordelijkheid: bij de één eerder door berouw, bekering of genezing, bij anderen door verzet, compassie of vertroosting. Waar het om gaat, is dat in Christus een fundamentele solidariteit in de angst is geopenbaard. Voor de Kerk impliceert dit de erkenning dat ze niet alleen in de hoop maar ook in de angst van de wereld deelt (*Gaudium et spes*, nr. 1). Snyder geeft in haar slothoofdstuk de aanbeveling dat christenen hun eigen kerkelijk en theologisch huis op orde moeten stellen.²⁷ Voor het saneren van de eigen ecologie is de manier waarop Snyder de twee ecologieën nogal typologisch naast elkaar presenteert ontoereikend. Toekomstig werk zal sterker moeten focussen op het transformatieproces van de ene naar de andere ecologie. In dit perspectief zou dan onder meer oplichten hoe de Schrift telkens weer verhaalt hoe bange mensen geleidelijk de weg vinden naar

²⁴ De kwestie of theologie van situatie naar incarnatie of omgekeerd moet gaan (cf. VAN ERP, ‘Christus, de vreemdeling’, 15-18) lijkt me in het licht van de Johanneïsche notie ‘wederzijdse inwoning’ een vals dilemma. Cf. GRAHAM WARDS interpretatie van het vers ‘verblijft in Mij zoals Ik in u’ (Joh 15,4) in: ‘A Christian Act: Politics and Liturgical Practice’, in *Liturgy, Time and the Politics of Redemption*, ed. R. Rashkover/C. Pecknold, Londen/Grand Rapids, MI 2006, 29-49, 31-39.

²⁵ Zo ver gaat Efraïm niet. Mijn interpretatie die Christus’ participatie niet alleen ziet als identificatie met de angst van het lijdende slachtoffer, maar ook met de gewelddadige angst van de zondaar gaat terug op de paradox in Pauluspassages als 2 Kor 5,21 en Gal 3,13.

²⁶ Cf. Snyders gebruik van Mt 25,35 als motto in *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 35.

²⁷ Cf. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 205-206.

geloof en vertrouwen – van de zwerftochten van Jacob tot de leerlingen die zich angstig verborgen hielden totdat de Verrezen Heer hen bezocht.

E

Psalmen als asiel in tijden van angst

‘O, als ik niet had vertrouwd te zien de goedheid van de Ene in het land der levenden!’

(Psalm 27,13 - Naardense)

1

KERKASIEL EN GEBED

In 2006 vond in België een grote campagne plaats voor de regularisatie van mensen zonder papieren waarbij deze symbolisch onderdak kregen in kerkgebouwen. Zo actualiseerden christelijke bewegingen en kerkleiders het kerkasiel, de oude traditie dat de cultusruimte tevens als vrijplaats voor vervolgd diende op momenten dat de gerechtigheid niet verzekerd was. Toen tegenstanders van deze actie onder de vlag ‘Beweging voor christelijke solidariteit’ een petitie startten, voelde ik me genoodzaakt een opinie te schrijven.²⁸ Gemotiveerd door het getijdengebed waarin de psalmen me keer op keer bleven confronteren met de intieme band tussen de tempel als plaats om God te loven en als asiel waar de verdrukte mag schuilen, verdedigde ik de stelling ‘de kerk kan niet bidden met gesloten deuren’.

Nu ik elf jaar later de heftige reacties op mijn standpunt bekijk, besef ik dat mijn lezing van de katholieke sociale leer eenzijdig richting ‘open grenzen’ neigde. Met de Catechismus in de hand verdedigde de petitieschrijver het recht om het eigen materiële en geestelijke erfgoed te beschermen.²⁹ Als ik mijn eigen opinie herlees, treft me de hautaine toon en het gemak waarmee ik mijn tegenstanders excommuniceerde, of hen toch minstens de band met Jezus ontzegde.³⁰ In die tijd kon ik me niet inbeelden dat er medegelovigen zouden kunnen zijn die oprecht bidden en toch angstig de kerkdeur dicht willen houden voor de aankloppende mens zonder papieren.³¹ Misschien miskeek ik me op wat hen dreef. Wat ik interpreteerde als manifeste onverschilligheid, is adequater te begrijpen als een uiting van een ecologie van angst. Deze interpretatie ontslaat hen en mij niet van de verantwoordelijkheid voor de genomen standpunten, maar laat ruimte voor enige empathie.

Dit wil niet zeggen dat de ethische en politieke discussie niet op het scherp van de snee moet gevoerd worden, maar deze vertrekt vanuit een andere grondhouding. Kort na 9/11 suggereerde de Londense rabbi Jonathan Sacks in dit verband een pad waarin angsten uitgesproken en

²⁸ Cf. Y. DE MAESENEER, ‘Meer engelen opvangen in kerken’, *Tertio*, 31 mei 2006.

²⁹ Ook bij Paus Franciscus is er naast zijn homilie op Lampedusa (8 juli 2013) ook een persconferentie op zijn terugvlucht vanuit Zweden (1 november 2016) te vinden, waarin hij meer begrip toont voor behoudende reflexen.

³⁰ Naar aanleiding van ethische dossiers waarin hij lijnrecht tegenover andere gelovigen staat, verwoordt ROWAN WILLIAMS taaie theologische vragen: hebben zij ook een eigen aandeel in de Kerk? Kan Christus ook in hen aanwezig zijn? Waar ligt de grens? Cf. ‘Making Moral Decisions’, in *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. R. Gill, Cambridge 2009⁹, 3-15.

³¹ Cf. V. DE SCHEPPER, ‘Kerk als rustplaats voor eigen gemeenschap’, *Tertio*, 14 juni 2006.

beluisterd worden. In plaats van de rangen te sluiten en de posities te verharderen, kan uit gedeelde kwetsbaarheden een onvermoede solidariteit ontstaan. Niet dat elke omgeving waarin angsten gedeeld worden vruchtbaar is. Wat er op internetfora en sociale media in kringen van gelijkgestemden gebeurt, wakkert eerder de polarisatie aan. Waar het Sacks om gaat, is een grensoverschrijdend deelgenoot worden van de angst van de ander. Gastvrijheid en angst zijn dan geen tegenpolen meer. Gastvrijheid ten opzichte van elkanders angst is dan bron van nieuwe solidariteit. Een kleine ervaring voorbij de theologische polarisatie waarnaar ik bij het begin van dit essay verwees, had ik zelf bijvoorbeeld bij het lezen van het artikel van Michal Opatrný, die vanuit de recente Tsjechische geschiedenis schetst waar het xenofobe discours haar wortels vindt.³²

2

PSALM 27 ALS PLAATS VOOR ANGST

Een eerste stap naar echte conversatie is dus te erkennen dat er een wereld van angst bestaat – in de ander, maar ook in mezelf. Werkelijk de eigen angst onder ogen zien, is geen sinecure. Een aanknopingspunt vind ik opnieuw in één van Efraïms intrigerende commentaren op Jezus' laatste nacht: 'Hij die niets vreesde, heeft angst gehad en gebeden om ons te tonen hoeveel te meer wij moeten volharden in het gebed als de verzoeking van de angst ons treft'.³³ Christus gaat ons voor in het doorstaan van de angst. De *pascha* van angst naar vertrouwen zou dan langs het gebed gaan.³⁴ Eén van de aanbevelingen in Snyders slothoofdstuk is trouwens om het klaaggebed een plek te geven in de liturgie met vluchtelingen.³⁵ Die laten hen toe om hun ontredde – en hoop tegen alles in – uit te drukken en te delen in en met de vierende gemeenschap. Zelf zou ik voorstellen ook angstgebeden te bidden zoals bijvoorbeeld psalm 27.³⁶

Psalm 27 roept met behulp van de metaforiek van het 'wonen' en 'asiel vinden' cruciale kwesties op rond *habitat/habitus* (waar ben je thuis? – v. 4-5) en criteria van geloofwaardigheid (waar vertrouw je op? – v. 13-14). Meer nog: het bidden zelf vormt een weg van een ecologie van angst naar vertrouwen doordat de psalmist onze angst een stem geeft. Maar *wiens angst is 'onze angst'*? Doorheen dit essay heb ik de voornaamwoorden 'wij' en 'ons' op ambigue wijze gebruikt: soms om mijn toebehoren tot de autochtone bevolking aan te duiden, dan weer om me te identificeren met de mensheid als geheel. Deze dubbelzinnigheid getuigt van mijn moeilijkheid om aan het 'oude wij', dat in een ecologie van angst woont, te ontkomen. Daarnaast scherpt deze vraag het bewustzijn van de verschillende situaties waarbinnen mensen zich identificeren met de eerste persoon in deze angstpsalm.

³² 'Die Skepsis im Osten: Das Beispiel Tschechien und dessen Blick auf die Migrationswelle in Europa', *ET Studies* 7 (2016) 277-294.

³³ EPHREM, *Commentaire*, 348. Niet toevallig zongen de leerlingen na het laatste avondmaal samen met Jezus de psalmen alvorens de nacht van de angst in te gaan (Mc 14,26).

³⁴ Over gebed en solidariteit in angst en zonde: cf. J. LAFRANCE, *Het gebed van het hart*, Bonheiden 1981, 108-116.

³⁵ Cf. SNYDER, *Asylum-Seeking, Migration and Church*, 208.

³⁶ Een andere mogelijkheid zie ik in de 'vloekpsalmen' waarin angst strijdvaardig of zelfs agressief wordt.

Het contrast tussen een gammel bootje op de Middellandse Zee en een kerk op één van de veiligste plekken op aarde mag in de liturgische praktijk nooit vergeten worden, maar sluit niet uit dat in de angst een kern van menselijkheid gedeeld wordt. Een psalm bidden is immers nooit een louter individuele bezigheid. Psalmen plaatsen de bidder voorbij de wij-zij-tegenstelling radicaal in verbondenheid met de wereld – verscheurd tussen angst en vertrouwen. Al biddend verbinden we ons met de angst van wie op de vlucht is en de angst van wie de vluchteling vreest. In angstpsalmen delen we in de angst van diegene die ons bang maakt. Zo kan, geloven wij, de angst getransformeerd worden van obstakel tot transit voor het ontstaan van een nieuw wij.

3

PLAATSVERVANGEND VERTROUWEN

Men kan zich afvragen of psalm 27 wel een angstpsalm is omdat de angst vanuit het perspectief van het hervonden vertrouwen wordt vertolkt. Het lijkt alsof de dreiging en verlatenheid pas ten volle in de ogen gekeken kunnen worden vanuit de schuilplaats van Gods huis. Het durven delen van kwetsbaarheden waarin volgens Sacks het wonder van de hoop ontstaat (*a genesis of hope*), is wellicht pas mogelijk wanneer mensen een plaats vinden waarin hun angst opgenomen wordt in een omgeving van vertrouwen. Daar zit de verlossende kracht van de incarnatie als wederzijdse inwoning – Christus in ons en wij in Christus. Met Christus, die onze ecologie van angst *binnenging*, doorheen de angst gaan, kan maar omdat we ons geborgen weten in Christus die onze angst *in zich opnam* en draagt.

Dat het psalmgebed een verlossende omgeving biedt om onze angsten een plaats te geven, heeft te maken met die paradoxale dynamiek. Psalm 27 bidden is deelachtig worden aan de doortocht van angst naar vertrouwen door herkenning, confrontatie en participatie. Vooreerst herkennen we, elk vanuit onze eigen positie, de in de psalm vertolkte angst. Tegelijk ervaren we ook het contrast: hadden we maar iets van dat vertrouwen... En dan, als we zo door angst verlamd zijn, opent zich in de overgave van het gebed een weg:

wij zijn niet meer in staat om te hopen, maar we zijn nog net in staat om het lied aan te horen van iemand die hoopt. Zelf zijn we niet meer in staat om op God te vertrouwen, maar we worden nog net bereikt door het relaas van iemand die vertrouwt. En op hetzelfde moment dat wij die vreemde stem in ons laten spreken, vertrouwen we toch feitelijk zelf weer, ook al vertrouwen we niet. Ons vertrouwen heeft de vorm aangenomen van het *participeren* in een lied. En zo wordt het lied onze redding. Vermoeid als we zijn, ervaren we in en door de psalm Gods reddende kracht.³⁷

Zo werkt de psalm met onze angst. De psalm biedt toevlucht en steun aan mensen die door angst beheerst worden. Hij vertrouwt *voor* ons. Dat is uiteindelijk ook hoe Christus participeert in onze ecologie van angst: als middelaar van vertrouwen. Zijn plaatsvervangend vertrouwen draagt ons door de nacht. Zo worden scheidsmuren neergehaald, de vijandschap vernietigd en onze verdeelde werelden één gemaakt, waarin we voor elkaar geen vreemdelingen of ontheemden meer zijn, maar huisgenoten van God (cf. Ef 2, 14-22).

³⁷ Parafrase van H. LEENE, *De stem van de knecht als metafoor. Beschouwingen over de compositie van Jesaja 50*, Kampen 1980, 27.

SAMENVATTING:

In de groeiende theologische literatuur over migratie blijft de factor 'angst' onderbelicht. In de context van de recente Europese asielcrisis verkent dit essay in het spoor van S. Snyder een benadering die beoogt de angst onder de autochtone Europese bevolking ernstig te nemen en er een theologische respons op te formuleren. De rode draad vormt de vraagstelling wat de angst doet met wie we zijn in onze verhouding tot wie hier zijn toevlucht zoekt. Vanuit deze spanning tussen identiteit en solidariteit ondernemen we een zoektocht om angst een plaats te geven zonder dat dit ons verhindert de wereld werkelijk te kunnen bewonen als 'ons gemeenschappelijk huis'. Hoe kunnen we voorbij de polarisatie (wij-zij) tot een nieuw wij komen? Het gaat hier om een fundamentele transitie van een 'ecology of fear' naar een 'ecology of faith' – deze categorieën wijzen op verschillende manieren om onze wereld te bewonen. De Schrift biedt hier narratieve spiegels van wie wij zijn en impulsen om de huidige *social imaginary* omtrent vluchtelingen en migratie kritisch te transformeren (Ezra/Nehemia, Ruth, Jezus en de Syro-Fenicische). Geïnspireerd door Efraïm de Syriërs suggestie dat Jezus onze angst binnenging en in zich opnam om ons te verlossen, situeert dit essay de aanwezigheid van Christus niet alleen in de asielzoekers die in de huidige angstcultuur uitgesloten en geïntimideerd worden, maar, *mutatis mutandis*, ook in de xenofobe angsten onder de autochtone bevolking. Op deze christologische grondslag wordt een fundamentele solidariteit in de angst denkbaar, waar rabbi Jonathan Sacks op alludeerde in zijn devies om in onze gepolariseerde context een tegendraadse weg te gaan: 'speaking our fears, listening to the fears of others, and in that sharing of vulnerabilities discovering a genesis of hope'. Gastvrijheid en angst zijn dan geen tegenpolen meer, maar gastvrijheid ten opzichte van elkanders angst is dan bron van nieuwe solidariteit. Op zoek naar ruimte voor een dergelijk grensoverschrijdend delen en (h)erkennen van angsten, zou een eerste stap het samen bidden van 'angstgebeden' kunnen zijn. Aan de hand van psalm 27 schetsen we de dynamiek waarin de angst van obstakel tot transit kan worden, doordat de angst een plaats krijgt binnen een verlossende omgeving, gedragen door plaatsvervangend vertrouwen.

Sleutelwoorden: vluchtelingen; asiel; angst; vertrouwen; identiteit; solidariteit; participatie; gebed

Personalia: YVES DE MAESENEER, in 1976 geboren te Gent (België), doceert Fundamentele Theologische Ethiek aan de Leuvense faculteit Theologie en Religiewetenschappen. Hij is er coördinator van de onderzoeksgroep Anthropos en de theologische blog www.theologicalanthropology.com. Recentste Nederlandstalige publicaties van zijn hand zijn: 'Schepping, Genade, Zelfgave. Een christelijke alternatief voor het neoliberale mensbeeld,' *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* (2014) 2, 43-52, en (met E. Van Stichel) 'Gaudium et spes: Impulsen van de Geest voor een tijdperk van Globalisering,' *Collationes* 45 (2015) 363-378. Met J. Meszaros redigeerde hij het themanummer *In the Image of Love: Key Voices for Theological Anthropology*, *International Journal of Philosophy and Theology* 78 (2017) 1-171. Zijn adres is: Sint-Michielsstraat 4 bus 3101, 3000 Leuven; e-mail: Yves.Demaeseneer@kuleuven.be.